سعادة المفرد
أو في طرافة القول الايتيقي الباجوي

كمال الزغباني *

يحتل ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ) الاندلسي موقعا شديد الاهمية في تاريخ الفلسفة الاسلامية. فهو يعتبر - بشهادة الفلاسفة الذين جاؤوا بعده مثل ابن طفيل وابن رشد وبشهادة المؤرخين القدامى والمعاصرين - أول من مارس التأليف الفلسفي «الجدي» في بلاد المغرب الاسلامي[1] اي انه سواء بالنسبة للقائلين بوجود تواصلية بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب أو بالنسبة للقائلين بوجود قطيعة بن هؤلاء وأولئك[2]، يمثل نقطة لا بد من التوقف عندها : بالنسبة للأوائل يمثل ابن باجة «همزة الوصل» بين فيلسوفي الاسلام الاكثر اهمية، اي الفارابي من جهة وابن رشد من جهة ثانية. أما بالنسبة للقائلين بحد فاصل (ابستمولوجي وايديولوجي) بين فلسفة مشرقية اعتمدت الفيض قاعدة نظرية وجعلت التوفيق هدفا «ايديولوجيا» وبين فلسفة مغربية «علمانية» (بمعنى فصل الفسفة عن الدين وربطها بالعلم) و«عقلانية» و«متحررة» فان ابن باجة يمثل لحظة التحول الجذري في تاريخ الفلسفة الاسلامية الوسيطة، هذا التحول الذي سيعمقه ابن طفيل وسيعرف أوجه مع ابن رشد.

غير ان النظر الى فلسفة ابن باجة من هذه الزاوية التاريخية، وان كان يبرز مكانته الاساسية بين فلاسفة الاسلام من شأنه، اذا ما تم الاقتصار عليه، يمكن ان يوقع في ضرب من الاختزال[3]، وان يمنع من التنبه الى طرافة الاسئلة التي طرحها صاحب «تدبير المتوحد» لا فقط مقارنة بالفلاسفة الاسلاميين الذين سبقوه بل كذلك بالنسبة الى الخطاب المرجعي الاساسي في العصور الوسطى اي الفلسفة الاغريقية عموما، وفلسفة أرسطو بشكل خاص. وهي الطرافة التي قد لا يكون الذين لحقوه واعين بها مثله وان كان بعضهم[4] قد اشار اليها : نعني الطرافة التي يصفها روزنتال بـ «المنعرج الفرداني» [5] في الفلسفة السياسية لدى الاسلاميين والتي يعبر عنها عنوان الرسالة الاساسية من رسائل ابن باجة «الالهية» اي «**تدبير المتوحد**» وهو عنوان لا يجد له شبيها ولا نظيرا ضمن كتابات القدامى. كما ان ابن باجة يؤكد على هذه الجدّة التي يتسم بها الموضوع الذي شغله في مواضع مختلفة من

---

* كلية الآداب والعلوم الانسانية - صفاقس

1) انظر مثلا ابن طفيل. **حي ابن يقظان** (المقدمة) و : ابن رشد : **تلخيص كتاب النفس** (لارسطو) ومن المؤرخين القدامى ابن أبي اصيبعة ومن المعاصرين هنري كوربان **تاريخ الفلسفة الاسلامية** باريس. قاليمار.1965 (بالفرنسية)

2) من القائلين بالتواصل نجد مثلا ماجد فخري في تقديمه **لرسائل ابن باجة الالهية** وكذلك دي بورفي **تاريخ الفلسفة في الاسلام**. ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة - مطبعة التأليف والترجمة والنقل. القاهرة (بدون تاريخ) ومن القائلين بالقطيعة نجد بالخصوص محمد عابد الجابري في المقال الذي خصصه لابن باجة ضمن **نحن والتراث** «ظهور الفلسفة في المغرب والاندلس. ابن باجة و «تدبير المتوحد» دار الطليعة بيروت. 1982 (طبعة ثانية) وبدرجة اقل جورج زيناتي في «**فلسفة الاخلاق عند ابن باجة**» باريس. فران. 1979 (بالفرنسية).

3) يحضر هذا الطابع الاختزالي في الاتجاهين المذكورين (انظر الهامش السابق) فماجد فخري يعتبر ان ابن باجة لم يضف شيئا بالمرة الى ما قاله الفارابي حول مسألة السعادة. وهي نفس الفكرة التي يدافع عنها دي بور، وبشكل اقل حدة كوربان. اما الجابري فهو ينزل دراسته المتعلقة بابن باجة في اطار اطروحته العامة حول تاريخ الفلسفة الاسلامية التي عرضها في ثلاثيته **نقد العقل العربي (البنية. والتكوين. والعقل السياسي)** بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية - 1984 - 1989 مؤكدا على انه لا يمكن قراءة ابن باجة الا بالرجوع الى ابن رشد. وهو اختيار منهجي غريب في رأينا ومحفوف بالمخاطر (الايدولوجية تحديدا) في تقديرنا اذ ان قراءة «السابق باللاحق» لا يمكنها الا ان تكون قراءة موجهة. لا تدرك من السابق الا ما يتفق مع اللاحق او بالأحرى مع اللاحق كما تمت قراءته. وعندها يصبح الانزلاق من «الابستيمولوجي» الى «الايديولوجي» أمرا لا مناص منه.

4) هذا ما نجده عن ابن رشد مثلا حيث يقول «اراد ابو بكر بن الصائغ ان يختط طريقة لتدبير المتوحد في هذا البلاد (...) (وهو) الوحيد الذي عالج هذا الموضوع ولم يسبقه اليه احد من المتقدمين» ذكره الجابري **نحن والتراث** ص 258 - مرجع مذكور

5) انظر خاصة أروين رونتال **الفكر السياسي الاسلامي الوسيط** كمبردج 1962 (بالانقليزية) وانظر أيضا م الار «ابن باجة والسياسة». **اورينتاليا هيسبانيكا**. المجلد 1. 1 ارابيكا ايسلاميكا. 1975 (بالفرنسية)

رسائله ففي «رسالة الوداع» الموجهة الى تلميذه وصديقه الوزير الحسن بن الامام (الذي بفضله انتقلت الينا مختلف مؤلفات استاذه) نجده يعلن : «وأوكد من هذا واشده وجوبا عليّ واشهاه الي اعلامك باجل الأمور التي وقفت عليها، وهي صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك اليها فقد وصفها واطال الوصف فيها من تقدمني»[6] ويضيف مباشرة بعد ذلك انه لم يجد في مختلف ما اطلع عليه من كتابات الفارابي نظرا في هذه المسأة، أما بالنسبة لارسطو فانه قد تطرق الى الموضوع في المقالة الاخيرة من «**نيقوماخيا**» (**الاخلاق الى نيقو ماخوس**)[7] لكن قوله فيها كان حسب ابن باجة، شديد الاقتضاب وغير موف بالحاجة.

ونحن انما نريد هنا أن نبحث في نوع المسألة التي انشغل بها ابن باجة؟ وفي وجه الطرافة فيها؟ في «تدبير المتوحد» وبعد ان يعدد أصناف التدبير الذي يعرفه بأنه «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة»[8] يشير ابن باجة الى ان المعنى الأصلي للتدبير هو «التدبير المدني» الذي تهتم به الفلسفة المدنية، لكنه يمتنع عن الخوض في هذا الموضوع اعتبارا لان أفلاطون كان قد استوفى القول فيه وأحكمه. وعلى هذا الاساس يتحدد خطاب ابن باجة على انه قول في «النابت المفرد»[9]، «وهو كيف ينال السعادة اذا لم تكن موجودة»[10] ويتخذ هذا الخطاب طابعا «علاجيا» اعتبارا لان الانسان الفاضل الذي هذا شأنه اي الذي وجد في مدينة فاسدة «قد لحقه امر خارج عن الطبع»[11] لان وجود المدينة الفاسدة ذاتها امر خارج عن الطبع.

المطلوب اذن هو تسطير المنهاج الذي ينبغي على «النابت» أو «المتوحد» السير عليه حتى «ينال السعادة الذاتية به»[12] أي حتى يحمي نفسه من الفساد المستفحل في واقعه، لكن هذا المبحث يطرح اشكالا خطيرا يجعله لا فقط جديدا بالنسبة لم ألف في مجال الاخلاق بل كذلك خطابا معضليا يقوم على مفارقة فريدة من نوعها : إذ من ناحية يعي ابن باجة ان موضوعا ما لا يكون علميا الا اذا ما اتسم بالكلية والضرورة ومن ناحية ثانية يقدم على تناول موضوع تغيب منه هاتان الخاصيتان، فالمدينة الفاضلة تمثل الشرط «الانطولوجي» لسعادة الفرد والشرط «الابستيمولوجي» للخطاب المتعلق به، وهذا الشرط، حسب ما يوحي قول ابن باجة لا فقط غائب وانما هو ممتنع أصلا انطلاقا من الفساد الذي استشرى في مدن زمانة[13].

هذه المعضلة التي يمكن ان نتبين من خلال تعميقها وجود نوع من النزعة الانسانية في فلسفة ابن باجة تمثل في حد ذاتها في تقديرنا، مظهر الجدة الاساسي في تعامل ابن باجة مع المسألة الاخلاقية حيث يقوم قول ابن باجة على وعي حاد بخصوصية «الوضع الانساني»

---

6) «رسالة الوداع» ضمن **رسائل ابن باجة الالهية**. تحقيق وتقديم ماجد فخري، دار النهار بيروت -1968

7) انظر : ارسطو. **الأخلاق الي نيقوماخوس**. باريس. فلامارون. 1965 (بالفرنسية)

8) «تدبير المتوحد» ضمن **رسائل ابن باجة الالهية** المرجع المذكور ص 37

9) يعطي ابن باجة للفظ «النابت» معنى مختلفا عن ذلك الذي استعمل الفارابي فالنابت عنده لا يعني من يرى رآيا مخالفا لراي اهل المدينة بل من يرى رآيا صادقا في مدينة كل ارائها كاذبة بمعنى آخر هو الانسان (الفرد) الفاضل في المدينة الفاسدة).

10) «**تدبير المتوحد**» ص 43

11) **نفسه** ص 43

12) **نفسه** ص 47

13) يقول دي بور متحدثا عن علاقة ابن باجة بعصره «واكبر عامل أخمد جذوة نفسه الى جانب الفاقة انه كان في وحدة عقلية ولم يجد انيسا يشاطره اراءه. وما خلص الينا من كتبه يدل دلالة قوية على انه لم يكن يأنس الى عصره ولا الى بيئته» دي بور. **المرجع المذكور**. ص 241 كما يقول م الار «ونحن نجد لدى ابن باجة نوعا من القناعة المرّة التي تشكل قاعدة تفكيره لقد فسد المجتمع فسادا تاما ونهائيا» المرجع المذكور ص 18

من جهة ما هو فرد لكن دون التغافل عن شرط علمية ذلك القول، الامر الذي يفضي الى التنظير لنوع جديد تماما من المدن وهي «المدينة الكلية» أو «مدينة العقل» الموجودة خارج حدود الزمان والمكان والتي يلتقي فيها السعداء الذين يدركونها باكتساب العلم النظري بما هو شرط تخلصهم من شقاء المدن التي يقيمون فيها باجسادهم ويجدون انفسهم مجبرين على التعاطي معها في حدود معينة هي الضرورات.

يقتضي توضح اوجه هذه المعضلة، اذن، تبيّن تصور ابن باجة للسعادة الانسانية في مفهومها العام انطلاقا من تحديدها بحسب غاياتها التي ترتب نحوها، ومن جهة ثانية كيف يرتب ابن باجة قوله في «المفرد» او «المتوحد» على غياب من نوع فريد هو غياب المدينة الفاضلة (واقعا وامكانا واقعيا) مما يؤدي الى التنظير لنوع من الهجرة تتحقق للمفرد من خلالها سعادة من نوع خاص تلتقي في تعض أوجهها مع تلك التي يطلبها المتصوفة ولكنها تختلف عنها جذريا من جهة كيفية تحديد الغاية كما من جهة كيفية الوصول اليها.

- 1 - «الوضع الانساني»

يلحّ ابن باجة في مواضع عدة من رسائله «الالهي» لا سيّما في «**تدبير المتوحد**» على أن موضوع اهتمامه الاساسي، بل الوحيد، هو الانسان «وقصدنا فيما نحن في الامور التي تنسب الى الانسان»[14]. وفي «رسالة الوداع» التي أرادها خلاصة لتأملاته الفلسفية يعلن ان غرضه هو بيان «صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك اليها»[15] ويمثل الوقوف على هذه الغاية تبينا للشروط التي تتحقق بها للانسان السعادة، اي يتحقق له بها السمو بذاته الى ارفع المراتب التي تؤهله لادراكها طبيعته.

ولتحقيق هذا المطلب لا بد من تحديد منزلة الانسان في الوجود من حيث تركيبته واصناف الفعل التي تنسب اليه وما يترتب عنها من فضائل بحسب محركاتها وغاياتها. لهذا تتظافر في الخطاب الباجي المضامين المعرفية المختلفة (علم النفس، المنطق، ما بعد الطبيعة، الاخلاق) لتصب كلها في الغاية القصوى : رسم ملامح «الانسان السعيد» باعتباره مقدمة ضرورية لطرح الاشكالية الباجوية بامتياز : تحديد شروط سعادة «المفرد» بما هو كائن معضلي في وجوه وفي القول المتعلق به.

1.1- منزلة الانسان في الوجود

يحتل الانسان موقعا شديد الخصوصية في سلم الوجود، فهو يجمع في ذاته خصائصا ومكونات يشترك فيها مع اسمى اجزاء الوجود (الاله والاجسام المستديرة) واخرى تشده الى أدنى مراتب الكون (الاسطقسات اي العناصر الاولى التي تؤول اليها المادة). ويمثل الوعي بهذه الخصوصية المنطلق الضروري لكل نظر فلسفي لا فقط في الانسان وانما كذلك في الطبيعة وفي الوجود بشكل عام ذلك ان الانسان، واعتبارا لهذه الخصوصية بالذات يمثل، حسب عبارة جورج زيناتي المأخوذة عن تايلارد شاردان «مفتاح الكون»[16]، يقول ابن باجة «وقد ينشأ موضوع تعجب واعتبار يثير عويصا شديدا، وذلك ان طبيعة الانسان هي، فيما

14) «تدبير المتوحد»، ص 71
15) «رسالة الوداع»، ص 114
16) جورج زيناتي، المرجع المذكور ص 22

يظهر، كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة، والأمر في الانسان على المجرى الطبيعي فان الطبيعة لم تنتقل من جنس الى جنس الا بتوسط، كما تجد في اجناس جواهر الموجودات»[17].

تتميز الموجودات السرمدية بكونها «موضوعات المعقولات التي هي بها ما هي»[18] فهي ليست موادا لصور ولا صورا لمواد هي غيرها. لان المادة والصورة فيها منصهرتان انصهارا تاما بحيث تكون في الوقت ذاته «عاقلا» و«معقولا» اما الموجودات الكائنة الفاسدة أو «الهيولائية» فهي مادة وصورة متلبسة بالمادة وقابلة لان تجرد عنها وان كان لا وجود لها بالفعل الا فيها، وبين هذين الطرفين مراتب متعددة يشتمل الانسان عليها جميعها ولكنه يكون مع ذلك «واحدا» وقادرا على «التوحد» بما هو الاتصال بالمطلق وعلى «الاتحاد» بهذا المطلق بما هو السعادة الانسانية القصوى. لكن ما هي هذه المراتب وما درجات حضورها في الانسان من جهة تركيبته «الطبيعية» ومن جهة الافعال التي تكون عنه؟ عن هذا السؤال المزدوج يجيب ابن باجة في المقالتين الثانية والثالثة من «التدبير» اذ يحدد فيهما على التوالي طبيعة «الافعال الانسانية» بحسب القوى التي تستعمل في القيام بها، واصناف «الصور الروحانية» التي تتحدد بفعلها غايات تلك الافعال ودرجات «انسانيتها».

يتراوح الانسان في افعاله بين الاضطرار الصرف والاختيار الصرف، ذلك انه في تركيبته الجسمية والنفسية والعقلية يتضمن عناصر ومكونات مختلفة يشترك في بعضها مع أدنى الموجودات الطبيعية وينفرد ببعضها الآخر ليرتقي الى ما هو مطلق وأزلي. فالجسم الانساني يتركب من «اسطقسات» وتلحقه، بالتالي، مثلما تلحق بقية الجمادات مجموعة من التغيرات التي لا دخل له فيها بالمرة وتلك هي «الافعال الجمادية» الاضطرارية مثل الهويّ والاحتراق. كما ان للانسان مجموعة من الخصائص وبالتالي من الانشطة والافعال التي من جهة نفسه «النباتية» اي التي تنسب اليه باعتباره كائنا حيا، فهو يتغذى وينمو ويتناسل. هذه «الافعال النباتية» اضطرارية بدورها لانها «في ذاتها» خلو من كل أثر للفكر او القوة الناطقة في الانسان بما هي منشأ كل اختيار. غير ان الافعال النباتية تختلف عن الجمادية من حيث انه يمكن ان يكون للناطقة، وبالتالي للاختيار، فيها مدخل، ويقدم ابن باجة مثالا على ذلك في عملية الانجاب «فالاختيار اذا ادى إليها، وهو القاء البذر في انثى تولده، فهذا فعل اختياري»[19] لكن الطبيعة (أي البدن) هي التي تقوم بباقي العملية.

اضافة الى هذين المكونين، يتركب الانسان من نفس بهيمية ومن نفس ناطقة، غير ان التمييز بين الافعال «البهيمية» والافعال «الانسانية» لا يتم بذات اليسر الذي نميز به بين البهيمي والانساني من جهة وبين الاسطقسي والنباتي من جهة ثانية، ذلك ان الانسان والبهيمة يدخلان معا ضمن مفهوم عام هو الادراك الذي تقابله الطبيعة التي يدخل ضمنها المكونان الاولان[20].

يشترك الانسان مع الحيوان في الوظائف الادراكية الحسية والتخيلية والافعال المرتبطة

---

17) «**تدبير المتوحد**» ص 95
18) **نفسه**.
19) **نفسه** ص 59
20) حول هذه المسألة يشير دي بور الى ان ابن باجة «لم يعن. كما لم يعن سلفه (يقصد الفارابي) بامر العلاقة بين النفس والجسم. اما المسألة الكبرى فهي علاقة العقل بالنفس» **المرجع المذكور** ص 243

بهذه الوظائف مثل الخوف والغضب والتجنب وكلها افعال اضطرارية لكن فيها درجة معينة من الاختيار لانها «من تلقائنا». اما ما يختص به الانسان دونا عن سائر الكائنات الأخرى فهو «القوة الفكرية» التي تكون الافعال الصادرة عنها اختيارية محضة : «وكل ما يوجد للانسان بالطبع ويختص به من الافعال فهي باختيار وكل فعل يوجد للانسان باختياره فلا يوجد لغيره من الاجسام»[21] هناك اذن معادلة منطقية بين قولنا عن فعل معين انه باختيار وبين وصفنا اياه بانه انساني وبين نسبته الى القوة الفكرية في الانسان.

لكن المشكل الذي يطرح بهذا الصدد يتعلق بتلك الافعال التي يشترك فيها البهيمي في الانسان مع الانساني الصرف اي مع الفكر، فالقوة الفكرية في نهوضها الى افعالها الخاصة يمكن ان تستدعي القوى الحيوانية في الانسان باعتبارها ادواتها او «خوادمها». لكن النفس البهيمية تحتاج بدورها الى الفكر في قيامها بافعالها فنجد انفسنا امام افعال لا نستطيع لاول وهلة تبين ما اذا كانت انسانية ام بهيمية. لهذا، يستدعي ابن باجة مفهومي الجوهر والعرض في عملية التمييز، ذلك ان نفس الفعل يمكن ان يكون انسانيا بالجوهر، بهيميا بالعرض او العكس، «مثال ذلك ان آكلا اكل القراسيا لتشهيه اياه فاتفق له عن ذلك ان لان بطنه، وقد كان محتاجا اليه فان ذلك فعل بهيمي، وهو فعل انساني بالعرض. ان اكله المتعقل الطبع لا لتشهيه اياه بل لتليين بطنه واتفق ان كان شهيا عنده، فان ذلك فعل انساني، وهو بهيمي بالعرض»[22].

من هذا التصنيف للافعال بحسب القوى التي تصدر عنها والتي يتضمن كل صنف منها سابقه ويتجاوزه، يخلص ابن باجة الى ضرورة تحديد الافعال الانسانية ومرابتها بحسب الغايات التي تتم نحوها، هذه الغايات تتحدد بحسب «الصور الروحانية» التي يتحرك نحوها الانسان في مختلف أفعاله. ويعرف الرّوح على انه النفس من حيث هي نفس محركة وبذلك يمكن تعريف «الصور الروحانية» على انها «الجواهر اللاّجسمانية المحركّة للاجسام» فهي محركة بمعنى انها تبعث على الحركة وتشكل غايتها. لكن «روحانية» هذه الصور أو «لا جسمانيتها» متفاوتة، فهناك الصور الروحانية البريئة براءة تامة من شوائب المادة، وهذا حال معقولات الاجرام السماوية او «الاجسام المستديرة»، وعلى الطرف النقيض من هذه توجد الصور المجردة تجريدا عن الاجسام، اي «المعقولات الهيولانية»، وهي زائلة زوال المواد التي جردت عنها او منها.

يستبعد ابن باجة الصنف الاول من الصّور على اساس انه لا يدخل ضمن «دائرة العقل الانساني» التي تشكل مجال البحث في شروط السعادة الانسانية. بقيت اذن ثلاثة اصناف من الصور هي، الى جانب المعقولات الهيولانية، العقل المستفاد والعقل الفعال من جهة والصور الموجودة في قوى النفس الثلاث (الحس المشترك والمخيلة والذاكرة) من جهة ثانية. وهذه الصور متفاضلة من حيث قيمتها الوجودية (البقاء والبلى) والمنطقية (الصدق والكذب) والاخلاقية (الرفعة والوضاعة).

---

21) «تدبير المتوحد» 6 ص 46

22) غير ان هناك ضربا من الافعال يستعصي على الحد والتصنيف ويثير احراجا شديدا لا فقط بالنسبة الى فلسفة ابن باجة بل كذلك بالنسبة للفلسفة الاخلاقية القديمة بشكل عام. والمقصود هو الفعل الذي يستعمل فيه الفكر لتحقيق اهداف «شريرة» فهو فعل باختيار ولكنه اختيار مناقض لطبيعة العقل (الخيرة) وللطبيعة «فلذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائما. فهو انسان سوء البهيمة خير منه فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرا زائدا في شره». **رسالة الوداع** ص 137 - نفسه ص 48

2.1- حول الغاية الانسانية القصوى

انطلاقا من تحديد الافعال الانسانية ومراتبها سواء من جهة القوى التي تستخدم فيها او من جهة الصور الروحانية التي تتم نحوها، تتحد مختلف الغايات التي يمكن للانسان طلبها وتتحد بالخصوص الغاية الإنسانية القصوى التي بادراكها يتحقق للانسان كماله باعتباره انسانا وتتحقق له السعادة.

في «**رسالة الوداع**» يميز ابن باجة اربعة اصناف من التمامات (تمام الشيء : وجوده في افضل احواله الممكنة بالطبيعة) التي يمكن للانسان ان يكون عليها. وعن كل واحدة من هذه «الاحوال» تلحق لذة من مرتبة محددة. هذه التمامات الاربع يمكن ادراجها ضمن صنفين كبيرين : التمامات الناتجة عن «الاعتناء بالآلات» والتمامات المنجرة عن اكتساب الفضائل، ولئن كان التقارب (من حيث القيمة) شديدا بين مرتبتي الصنف الاول (وجود الآلات الصناعية حسنة، ووجود الآلات الطبيعية او الجسمانية حسنة) فان البون شاسع بين صنفي الفضائل (الفضائل الشكلية والفضائل العقلية). فالفضائل الشكلية، تماما مثل الآلات، «خادمة» اي انها لا يمكن ان تشكل غاية قصوى للانسان الفاضل، ويعني ابن باجة بالفضائل الشكلية تلك التي تتولد عن الافعال التي تحركها الصور الروحانية الخاصة والصور الروحانية المتوسطة (او المشوبة بالجسمية) فهي التي تكون في المخيلة او في الذاكرة، فالمتجمل مثلا يوجه كل افعاله الى صورته الجسمانية لانه لا يطلب اكثر من اعجاب الآخرين بهيئته. اما الملوك والأمراء الذين يتخذون هيئات غريبة فهم يطلبون اثارة الرهبة والفزع في نفوس من يراهم وهم بالتالي يتحركون نحو الصور الروحانية الموجودة في المخيلة اما من يقوم بالافعال المجيدة (الشجاعة الحربية، الكرم، الخ.) فهم يطلبون «دوام الذكر» اي ارتباطهم في ذاكرة الآخرين بتلك الافعال. اما أرقى اصناف الفضائل الشكلية فهي التي تتولد عن الافعال التي يكتسب بها الانسان المعرفة والحكمة بحيث يصبح متميزا بصواب المشورة وحسن التدبير، وضمن هذا الصنف من الفضائل يدرج ابن باجة العلوم العملية (الضرورية لوجود المدينة) وكذلك «العقل الذي يذكره ارسطو في السادسة (**من الاخلاق الى نيقوماخوس**)»[23].

هذه الفضائل الشكلية لا سيما «الفكرية» منها ضرورية للانسان الفاضل لكنها غير كافية لانها ليست الا توطئات للغاية الانسانية القصوى وهي الحال التي تكون للانسان مثل «الحدة للسكين» اي تكون ملازمة لطبيعته ويكون بها هو ما هو، ما هي هذه الحال؟ يجيب ابن باجة انها العلم النظري الذي به يتمكن الانسان من التخلص بشكل تام من كل شوائب المادة ليتصل بالعقل الفعال الذي يمثل اقرب الكائنات المفارقة الى العقل الانساني «فان الأجساد الكائنة الفاسدة خوادم للاجرام المستديرة من حيث هي لا كائنة ولا فاسدة، وذلك كالاسطقسات، فالاسطقسات غي كائنة بكلها كائنة باجزائها. وذلك انواع الموجودات الهيولانية، واذا نحن تأملنا اجزاءها، وهي الكائنة، لزم من ذلك ضرورة صورة لا يمكن ان تكون في مادة اصلا، وهي ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها»[24].

---

23) «**رسالة الوداع**»، ص137

24) «**الوقوف على العقل الفعال**» ضمن **رسائل ابن باجة الالهية**، المرجع المذكور، ص 108

ويشكل العقل الفعال في التصور الباجوي قمة المراتب المتضمية في نظرية المعرفة، فالانسان يكون في البداية عقلا هيولانيا او «بالقوة» ثم، بتعلمه العلوم العملية والنظرية منها، يصبح عقلا بالفعل وهذا العقل هو الذي، باكتسابه الحكمة النظرية، يتصل بالعقل الفعال فيحصل عن ذلك «العقل المستفاد». فالعقل الفعال هو بمثابة نور الشمس الذي يمكننا من رؤية الاشياء جميعها ولكنه لا يرى بذاته، الا في حالة واحدة ليست متاحة لجميع الافراد الانسانيين. فالناس يرون نور الشمس ولكن بوسائط تختلف اختلافات كبيرة من حيث الغلطة والصفاء وكذلك الامر بالنسبة للمعرفة : فالجمهور لا يحصل لديهم المعقول الا مرتبطا بالصور الهيولانية اي انهم يرون من الشمس «خيال خيالها» وذلك «مثل ان تلقي الشمس خيالها على ماء وينعكس ذلك الى مرآة ويرى في المرآة الذي ليس له شخص»[25]. اما من يسميهم ابن باجة بـ«النظار» واهم اصحاب العلوم الطبيعية فانهم يدركون المعقولات قبل ادراكهم لصورها الهيولانية، لكن هذه الرؤية تبقى مشوبة بالجسمانية لان المعقولات لا تنفصل عند هؤلاء عن المادة لذلك يمكن تشبيههم بمن «يرى الشمس في الماء»[26] فخيال الشمس في الماء مطابق لها ولكنه ليس الشمس ذاتها. اما السعداء فهم الذين تخلصوا تماما من كل شوائب المادة فهم يدركون المعقول دون اية وساطة وهم، بهذا الشكل يتصلون بالعقل الفعال و«يتوحدون» به فيصبحون وايّاه شيئا واحدا»[27].

لكن هذا الاتصال يثير صعوبة يدركها ابن باجة ويسعى الي تجاوزها : لا يحصل العقل المستفاد ال بـ«الاجتماع المدني» وبالتالي لا يتحقق شرط السعادة الانسانية (الاتصال بالعقل الفعال) بالنسبة لمن كان «مفردا» اي غير منتم الى مدينة ومن ناحية اخرى يؤكد ابن باجة على ضرورة ان يتجنب الانسان الذي يسعى الى السعادة الحق الاختلاط باهل المدن الفاسدة.

- 2- معضلة المتوحد

يقتضي تجاوز هذه المشكلة - التي تتخذ في «**تدبير المتوحد**» شكل المعضلة - الانتقال من المعنى الاول للتوحد (اي الاتصال بالعقل الفعال) الى المعنى الثاني له اي غربة الانسان الفاضل في المدينة والعصر الفاسدين ويمر ذلك ضرورة بتحديد معنى التدبير بشكل عامّ والتدبير الأفضل بالنسبة للمتوحد بشكل خاص.

1.2 - التدبير و«تدبير المتوحّد»

يقوم تعريف ابن باجة للتدبير على سلسلتين اساسيتين من الاستبعادات تفضي أولاهما إلى حصر معنى التدبير ضمن الحقل السياسي والى حصر القول المتعلق به ضمن «العلم المدني» او «الفلسفة المدنية» وتفضي الثانية الى تنزيله ضمن ما يمكن تسميته - بنوع من المجازفة - الايتيقا، أو «الاخلاق الفردية» والى اثبات مشروعية القول فيه ضمن هذا المجال الجديد (مقارنة بأفلاطون والفارابي وبدرجة أقل، بأرسطو).

تتضمن السلسلة الأولى من الاستبعادات بدورها مستويين : تأكيد اختصاص الانسان

25) «**رسالة الاتصال**» ضمن **المرجع المذكور**. ص 167
26) من الواضح ان ابن باجة يستعيد هنا التصور الافلاطوني لنظرية المعرفة كما ورد ضمن «امثولة الكهف» **ضمن الجمهورية** (الكتاب السابع)
27) «**تدبير المتوحد**» ص 37

بالتدبير، وتأكيد الطابع المدني لفعل التدبير باعتباره ماهيّته، وهو ما يعني نفي امكانية الحديث عن «تدبير الهي» وعن «تدبير حيواني» من جهة وادراج اشكال التدبير المختلفة (تدبير الأمور الحربية وتدبير المنزل) ضمن التدبير المدني، من جهة ثانية. ولئن كان رفض الحديث عن «تدبير حيواني» امرا مفهوما بذاته بل يكاد يكون بديهيا، فان استبعاد الفعل الالهي من مجال انطباق مفهوم التدبير يثير اشكالا ويدفع، ربما، الى مراجعة بعض القناعات السائدة حول ما اصطلح على تسميته بالفلسفة الاسلامية.

اذا كان التدبير «ترتيب افعال نحو غاية معينة»[28] فانه من البين بذاته ان ما يصدر عن الحيوان من «أفعال» لا يدخل بالمرة تحت مفهوم التدبير بل هو لا يعتبر «فعلا» الا بنوع من التجوز، فمحدد انسانية الفعل - كما سبق ان رأينا مع ابن باجة - هو الاختيار، والاختيار لا يكون الا عن فكر وروية وهو ما يغيب من أفعال الحيوان لانها صادرة عن انفعال نفساني محض، وحتى الأفعال التي يأتيها الانسان من جهة ما يشترك فيه مع الحيوان غير الناطق لا تسمى تدبيرا الا اذا كانت متضمنة في نظام افعال منشأه الاول هو الفكر. لكن ماذا عن «الفعل الالهي»؟ يبدي ابن باجة ترددا كبيرا في تسمية هذا الفعل تدبيرا، بل ان بعض عباراته تتجه بوضوح الى رفض هذه التسمية واعتبارها قولا «مشككا» وضربا من ضروب «التشبيه». يتجلى التردد من خلال العبارة الواردة مباشرة بعد تعريف التدبير فهذه اللفظة تفترض كثرة الأفعال التي يتم ترتيبها وبالتالي توحيدها ضمن الغاية التي ترتب نحوها. لذلك فان هذه اللفظة لا تطلق على فعل واحد قصدت به غاية ما «واما من اعتقد في ذلك الفعل انه واحد لم يطلق عليه التدبير، واما من اعتقد فيه انه كثير واخذه من حيث هو ذو ترتيب سمى ذلك الترتيب تدبيرا ولذلك يطلقون على الاله انه مدبر العالم»[29] ولكن ما هو الفعل الالهي الذي يمكن ان يسمى تدبيرا؟ يجيب ابن باجة انه «ايجاد اللّه تعالى للعالم»[30] ولكن هذا المعنى الذي يعطي للفظ «التدبير» «فانما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبها به»[31]، فهو «من الأسماء المشككة»[32]. وهو يقال «باشتراك محض»[33] ذلك ان التدبير في معناه الاصلي يوصف بالصواب والخطأ اما ايجاد الاله للعالم فهو يوصف بالصواب وبـ«شيء آخر شريف ورائد له»[34].

ماهي دلالات هذا الاستبعاد؟ يلاحظ ألاّر[35] ان تردد ابن باجة في اسناد اسم «التدبير» الى الفعل الالهي يفيد تجاوزا للمماثلة بين الحاكم والاله اي لنقل «النموذج الالهي» الى المجال السياسي، هذه المماثلة وهذا النقل اللذان يشكلان قاعدة التفكير الفلسفي القديم في المجال السياسي لا سيما لدى أفلاطون والفارابي. ويقيم ألاّر علاقة ضمنية بين هذا التجاوز وبين ما شاع لدى القدامى وخصوصا لدى الفتح بن خاقان من تشكيك في صحة عقيدة ابن باجة الاسلامية، فالظاهر، حسب ألاّر «ان الاعتقاد في المدينة المثلى باعتبارها الحيز الذي

28) نفسه
29) نفسه
30) نفسه ص 38
31) نفسه
32) نفسه ص 39
33) **المرجع المذكور** ص 19
34) انظر مثلا «**رسالة الاتصال** ص 166 حيث يربط ابن باجة بين سعادة المتوحد وبين «الحياة الاخرة» او «السعادة الاخروية» كما تحددها النصوص الدينية الاسلامية قائلا : «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الاخرة وهو السعادة القصوى الانسانية المتوحدة»
35) «**تدبير المتوحد**» ص 38

يجتمع في الافراد الذين ادركوا المعقولية الكاملة، هذا الاعتقاد عوض، او، على الأقل، أضعف عقيدة ابن باجة الاسلامية». ولكن هذا التأويل يطرح مشكلة منهجية سواء بالرجوع الى نصوص ابن باجة[36] او الى «ملابسات» موقف الفتح بن خاقان من **صاحب التدبير**. غير ان هذا التأويل يؤكدّ حول ابن باجة حقيقة كان ابن رشد اول من تفطن اليها وهي جدة وطرافة عمله الفلسفي مقارنة بسابقيه.

هذه الجدة التي رأينا ان ابن باجة نفسه كان واعيا بها، ستتجلى من خلال انتقاله من الحديث عن التدبير باعتباره يخص المدينة ولا يقال على غيرها من اشكال الفعل الانساني الى تأكيده على مشروعية قوله الفلسفي المتعلق بتدبير المتوحد.

لكن ما هي، قبل ذلك، مبررات حصر مفهوم التدبير ضمن المجال المدني او السياسي؟ يميز ابن باجة بين مستويين منطقيين للحديث عن التدبير من جهة موضوعه اي من جهة طبيعة الافعال التي يسمى ترتيبها نحو غاية معينة تدبيرا، فالتدبير «قد يقال بعموم وخصوص، واذا قيل بعموم قيل في كل افعال الانسان كيف كانت، فذلك يقال في المهن ويقال في القوى الا انه في القوى اكثر واشهر ولذلك يقال في ترتيب الامور الحربية ولا يكاد يقال في صناعة السكافة والحياكة، واذا قيل على هذا الوجه فقد يقال ايضا بعموم آخر وخصوص. واذا قيل بعموم قيل في كل الافعال التي تشتمل عليها الصنائع التي تسمى بالقوى، وقد لخصته في العلم المدني، واذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن».[37] لا يحدد ابن باجة ما يقصده بالقوى ولكنه يجمع داخلها ثلاثة أنواع من الفعل الانساني (الامور الحربية، تدبير المنزل وتدبير المدينة) ويقيم مقابلة بينها وبين «المهن» مثل السكافة والحياكة. غير ان لفظ «التدبير» لا يصدق على «القوى» الثلاث بنفس الطريقة وهو في استعماله الدقيق لا يهم سوى الأفعال التي تنتمي الى مجال السياسة المدنية، وهذا الحصر يتم من خلال التمييز بين الافعال «المقصودة لذاتها» وتلك «المقصودة لغيرها» فالامور الحربية ليست مقصودة لذاتها لانها «جزء مدينة» اي ان القول فيها جزء من القول في المدينة (ويحيل ابن باجة، بصدد هذه المسألة الى «جمهورية أفلاطون») وكذلك الامر بالنسبة للمنزل فالقول فيه هو اما جزء من القول في المدينة او من القول في الانسان، فالمنزل الفاضل مثل الانسان الفاضل هو جزء من المدينة الفاضلة واذا ما وجد في واحدة من المدن «الفاسدة» او «الناقصة» فانه لا يأخذ جدارته كموضوع قول علمي الا باعتباره «سبب حدوث المدينة الفاضلة»[38].

نفس هذا القول يصدق على الانسان المفرد اذ لا يسند اليه «تدبير» ولا يكون في خطاب علمي الا منظورا اليه باعتباره «حزء مدينة» ولا يرى ابن باجة اية ضرورة للقول في المدينة الفاضلة على أساس ان مثل هذا القول قد تحقق واكتمل مع أفلاطون «والقول فيما قد قيل فيه فاحكم فضل او جهل او شرارة»[39]. كيف يستقيم اذن القول في المفرد وفي تدبيره وسعادته؟ يؤسس ابن باجة هذا القول من خلال تحديدين، سالب وموجب، للمدينة الفاضلة تتحدد على أساسهما الخاصية العامة التي تلتقي فيها المدن الفاسدة وهو ما يشكل منطلقا

---

36) نفسه ص 43
37) نفسه ص 39
38) نفسه ص 41
39) نفسه ص 43. مع ملاحظة غموض معنى هذه العبارة !

لتعريف «النابت» او «المتوحد» وتحديد شروط القول فيه.

تختص المدينة الفاضلة، اولا، بكونها تخلو خلوا تاما من الطبيب والقاضي فاهلها لا يغتذون بالأغذية الضارة، كما انهم خيرون بالطبع وبالتالي يزول التشاكس وتنعدم الضغينة بينهم، ثانيا، بان كل فرد من افرادها يعطي «افضل ما هو معد نحوه»[40]. انطلاقا من هاتين الخاصيتين السالبة والموجبة، يمتنع منطقيا الحديث عن «مفرد» في المدينة الفاضلة فالرأي المخالف لرأي أهلها كاذب والعمل الذي لا يوافق اعمال اهلها خاطىء، لا وجود اذن للنوابت في المدينة الكاملة.

اما في المدن (الناقصة) او «الفاسدة» التي تختص بوجود القاضي والطبيب (وبقدر ما تكون المدينة اكثر فسادا بقدر ما يكون للطبيب والقاضي قيمة ارفع فيها) فـ«قد وجد فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدنية الكاملة»[41]. و«النابت» لفظ استعارهُ ابن باجة من الفارابي لكنه ضيّق استعماله بحيث لم يعد يشير سوى الى الذي «وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة او كان نقيضه هو المعتقد»[42]، ذلك ان الفارابي يستعمله للاشارة الى كل من رأى رأيا مخالفا لآراء اهل المدينة التي هو فيها. على هذا النحو، يكون «النابت» مرادفا لـ «المتوحد»[43] ويتخذ القول فيه طابعا «علاجيا» اعتبارا لان المتوحد «قد لحقه امر خارج عن الطبع» وان النظر فيه ينبغي ان يحدد له «كيف ينال السعادة اذا لم تكن موجودة او كيف يزيل عن نفسه الاعراض التي تمنعه عن السعادة او عن نيل ما يمكنه منها، اما بحسب غاية رويته واما بحسب ما استقر في نفسه»[44]. غير ان هذا القول يثير اشكالا عويصا : كيف يمكن للفرد ان يحقق السعادة في غياب «شرطها الانطولوجي» اي المدينة؟ وعن هذا الأشكال يتولد آخر وهو كيف يكون القول في المتوحد معقولا او «علميا» في حين انه «قد لحقه امر خارج عن الطبع» ونحن نعلم ان الفلسفة القديمة تقوم على تلازم ضروري بين الانطولوجي والابستيمولوجي ؟.

عن هذا السؤال المزدوج يجيب ابن باجة بان القول في المتوحد لا يهتم به بما هو كذلك بل بما هو «سبب لحدوث المدينة الفاضلة» بحيث يمكن أن يكون «**تدبير المتوحد**» نوعا من «المشروع الثوري» (وان كانت تغلب عليه اليوتوبيا) يعبر عن تطلع الى تغيير الواقع، لكن هذا التأويل سرعان ما يسقط عندما نستحضر مختلف الاشارات الواضحة او الضمنية التي تعكس يأس ابن باجة المطبق من مدن زمانه التي يعتبرها «قد فسدت فسادا تاما» ولا امل في شفائها منه[45]. بل ان هذا اليأس ذاته هو الذي يشكل منطلق فلسفة ابن باجة الاخلاقية جملة ومظهر جدتها مقارنة بسابقيه. لا يتصور ابن باجة اذن ان «الامكان المنطقي» للمدينة الفاضلة بما هي الحيز الضروري لكل سعادة هو «امكان واقعي» وهو ما يجعله يعترف (ضمنيا) بانها مجرد «مثل أعلى» ضروري بالنسبة لمن يريد ان يختط لذاته مسلكا في الحياة يحقق له نوعا فريدا من السعادة سنرى انه يتجاوز حدود الزمان والمكان. هذا المسلك وهذه السعادة يتحددان بكونهما يشترطان نوعا من «الاتحاد بالمطلق» مشروط باعتزال أهل المدن

40) نفسه ص 42
41) نفسه ص 42
42) نفسه ص 43
43) م الار انظر الهامش 14 اعلاه.
44) «**تدبير المتوحد**» ص 43
45) نفسه ص 43

وبتكوين «جماعة» من «الغرباء» الذين «لم تجتمع على رأيهم أمة أو مدينة»[46].

لكن هذه الالفاظ والعبارات المأخوذة بوضوح من المقال الصوفي لا تعني بالمرة أن يأس ابن باجة من مدن زمانه قد أدى به الى تبني هذا القول والدفاع عن هذا المسلك فهو على العكس من ذلك يوجه اليهم نقدا لاذعا لم يشاركه فيه احد من فلاسفة الاسلام الكبار.

2.2- المتوحد والمتصرف

يشير ابن باجة في نهاية القسم الاول من «**تدبير المتوحد**» الى «السعداء» الذين يعتزلون المدينة وينشئون خارجها نوعا من «المدينة الفاضلة» في غياب اي أمل في وجود مثل هذه المدينة وجودا واقعيا، ثم يضيف «وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء لانهم، وان كانوا في اوطانهم وبين اترابهم وجيرانهم غرباء في آراءهم قد سافروا بافكارهم الى مراتب اخر هي لهم كالاوطان، الى سائر ما يقولونه»[47]. فالذي يجمع بين «النابت» او «المتوحد» كما رسم ملامحه ابن باجة و«المتصوف» هي هذه «الغربة» التي يعيشها كل منهم، وهذا التقطع بين انتماء فعلي الى المدينة (الفاسدة) وبين تطلع الى عالم مختلف جوهريا عن عالم الناس،، من جهة أخرى يفسّر لماذا تحضر في كتابات ابن باجة المختلفة ألفاظ وعبارات تنتمي الى السجل الصوفي مثل «التوحد» و«الاتصال» وكيف أن السعيد في نظر ابن باجة هو الانسان الذي فارق المادة (= الجسم) مفارقة تامة و«اتحد» بالمطلق (= اللّه) حد الذوبان و«الحلول» فيه. لكن هذه التماثلات تتوازى في مختلف **رسائل ابن باجة** مع نقد جذري لـ «فلسفة التصوف» سواء من جهة طبيعة الغاية التي يطلبها المتصوف او من جهة النمط السلوكي الذي يفترض انه يوصل اليها.

يتنزل هذه النقد، الذي يهمنا من حيث دلالته على طبيعة وطريق السعادة التي ينشدها المفرد في تصور ابن باجة، ضمن مستوين : طبيعة «السعادة» التي يسعى اليها المتصوفة (او يعتقدون انهم يفعلون) والكيفية التي تتحقق لهم بها (او التي يتوهمون انها تتحقق بها). إذ يتحرك أهل المدن الفاسدة لطلب اللذة. واللذة أصناف، فمنها ما يحدثه اشباع الحاجات الطبيعية وهي لذة زائلة زوال موضوعها كما انها مسبوقة ضرورة بالألم (لذة الأكل مسبوقة ومشروطة بألم الجوع). هناك أيضا مجموعة من اللذائذ المختلفة المرتبطة بالجاه والثروة والسلطة وغيرها وكلها غير متصلة لان ما يدفع الانسان اليها هو ما يحصل في نفسه النزوعية «لان وكد هذه النفس جمع ما لا يجتمع وتحصيل ما لا يتحصل فان الأمر الى غير نهاية، ولذلك لا يلحق الحيوان غير الناطق هذا النوع من الآلام، لانها لا تتذكر هذه الأوهام»[48]، ومن بين هذه اللذات يدرج ابن باجة تلك التي تتبع اكتساب العلوم، وهي لذة تكون أعظم بقدر ما يكون العلم الذي يتم تحصيله اشرف.

على هذا الأساس تكون المرتبة الأرفع في اللذة هي تلك التي يدرك فيها الانسان اسمى درجات المعرفة عبر اتصاله بما هو مفارق وأزلي. هذه الحال هي التي يعتقد الصوفية انهم طلبوها وادركوها لكن ذلك ليس إلا وهما فهم «لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة

---

46) **في الغاية الانسانية** ضمن **رسائل ابن باجة الالهية** المصدر المذكور
47) «**تدبير المتوحد**» ص 55
48) نفسه

قامت عندهم هذه الصورة الروحانية (الناشئة عن اجتماع قوى النفس الثلاث اي الحسّ المشترك والمخيلة والذاكرة) مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما، ظنوا اجتماعها هو السعادة القصوى، ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وانفس احسن كثيرا مما في الوجود ظنوا ان الغاية ادراك هذه»[49].

يخطىء المتصوفة اذن، خطأين اثنين : من جهة يحددون الغاية بلواحقها (السعادة باللذة)، ومن جهة ثانية يدركون ما يعتقدون انه الغاية بطريقة غير التي يجب عليهم سلوكها فهم يخلطون بين «المكاشفة» (التي يمكن تفسيرها «علميا» باجتماع قوى الادراك الحسي الثلاث) بالاتصال الذي لا يتحقق الا بالعقل الذي يمثل أشرف أجزاء الانسان والذي يقود التصور الصوفي للسعادة الى جعل «وجوده باطلا»[50]، كما ان جعل اللذة - حتى تلك التي ترتبط بتحصيل العلوم - غاية قصوى مناف للتدبير الحق الذي يجب ان يكون للمتوحد لانه لا يوجد لاي نوع من اللذات اتصال طالما انها تقع كلها داخل حدود الزمان.

على هذا الأساس تتحدد الغاية القصوى التي يجب على الانسان المفرد نشداتها في نظر ابن باجة : «تحصيل» سعادة مطلقة يخترق بها حدود الزمان والمكان ويلتحق عبرها بالعقول المفارقة البسيطة ليصبح واحدا منها. كيف تتحقق هذه السعادة؟

لا يمكن للمتوحد ان يتجاهل الضرورات التي يفرضها عليه «وضعه الانساني» اي انه يأتي بالضرورة افعالا يشترك فيها مع «الروحانيين» (أصحاب الفضائل الشكلية») لكن هذه الافعال ليست مطلوبة عنده لذاتها بل بما هي توطئة للافعال التي تتحقق بها السعادة المطلقة : الخلود.

فعبر تدرجه في مراتب العلم النظري يدرك المتوحد مرحلة يتجرد فيها تماما من المادة وشوائبها ليحل في العقل الفعال وليلتقي بباقي السعداء الذين سبقوه منهم والذين سيلحقون. «بهذا وحده يكون المتقدم والمتأخر في الزمان واحدا بالعدد»[51]، والسعيد بهذا الشكل هو الذي خلص ذاته بشكل نهائي من كل ما من شأنه ان يشده الى ما هو زائل ومتغير حتى يصبح كائنا الهيا محضا، هذا التجرد عن المادة وكل ما يتصل بها يذكرنا بفكرة «الاتحاد» المشروطة بالمجاهدة و«اماتة الجسد» عند المتصوفة لكنه يختلف عن جذريا من حيث انه يتحقق بالاعتماد على العقل الانساني وان كان هذا العقل يحتاج لتحقيق هذه الغاية الى معونة الهية وهي المعونة التي تمكنه من مغادرة الوجود المتناهي الى الوجود اللامتناهي ذلك ان «طول البقاء المتناهي كقصره».

---

49) **نفسه** ص 56
50) «**رسالة الاتصال**» ص 171
51) «**تدبير المتوحد**» ص 79